
UC-NRLF
$B 13 804


YC 00317



Physik und Ethik des Panätius.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Joseph Kaussen

aus Eilendorf.

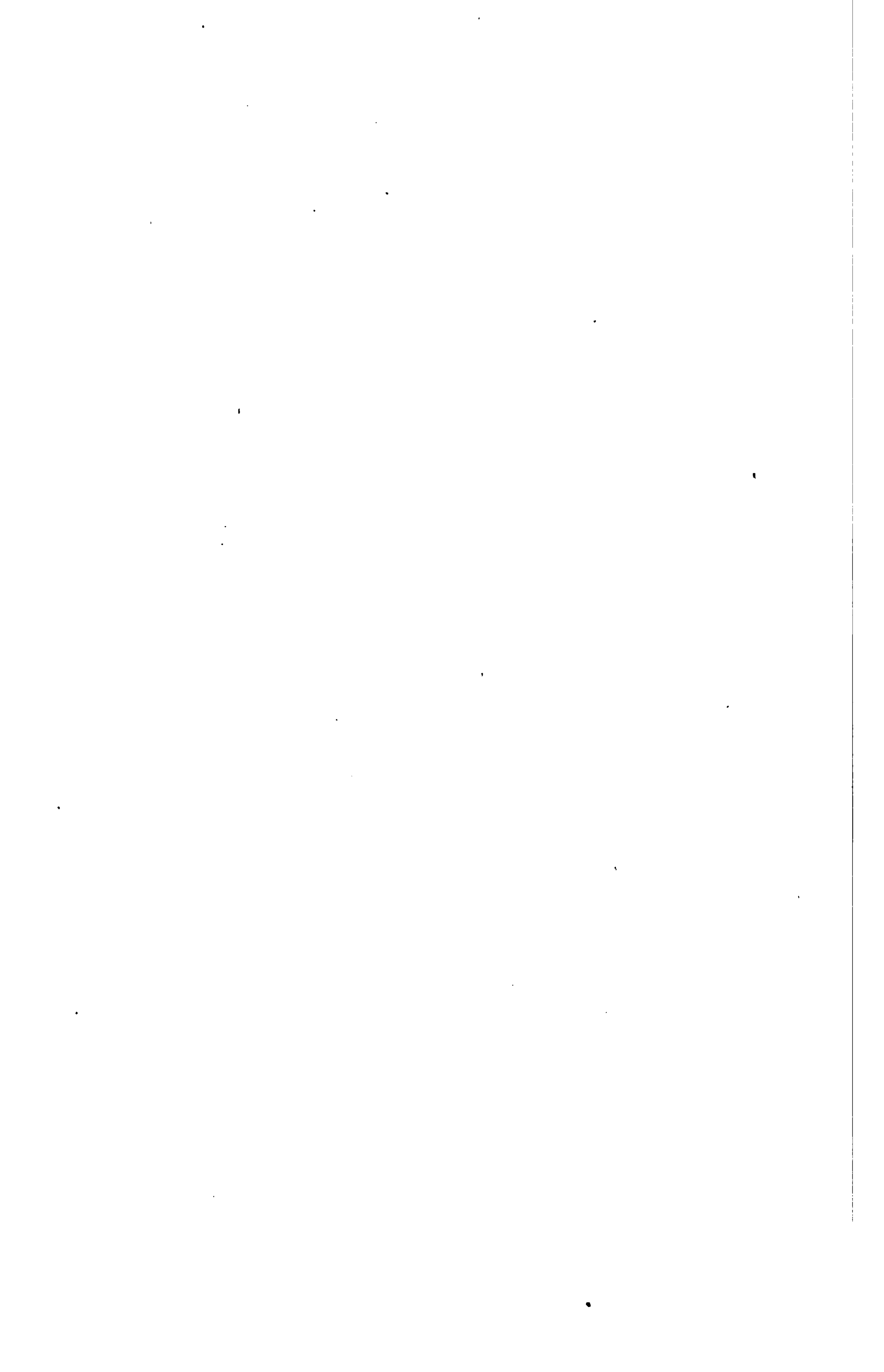
Tag der mündlichen Prüfung: 3. November 1902.

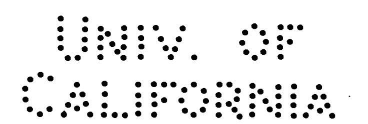
Bonn.

Buchdruckerei von Seb. Foppen.

1902.





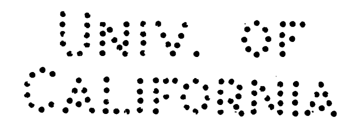


Seinem lieben Studiengenossen

Gustav Wörpel

in alter Freundschaft

Der Verfasser.



Physik und Ethik des Panätius.

Nachdem Aristoteles das weite Gebiet der Philosophie in seine zwei Hauptgebiete, das der theoretischen und das der praktischen, geteilt hatte[1]), beherrschte diese Einteilung die ganze Folgezeit, und auch die stoische Schule blieb von dem neuen Gedanken nicht unberührt. Indessen war Aristoteles, wie sonst oft, so auch hier seinerseits allzu theoretisch vorgegangen und hatte die Schwierigkeiten, die sich bei einer derartigen strengen Sonderung einstellen, nicht genügend berücksichtigt.. Es lässt sich nicht vermeiden, dass unter den theoretischen Lehren auch praktische vorkommen und umgekehrt, da beide Teile einander voraussetzen und ergänzen. Daher blieb diese Einteilung, wiewohl man sie beibehielt und berücksichtigte, ohne wesentlichen Einfluss auf die Praxis, während eine andere, von dem Platoniker Xenokrates aus Chalcedon (396—314) herrührende in fast allen Systemen Aufnahme fand: die in Physik, Logik und Ethik. Auch von den Stoikern wurde diese Gliederung entlehnt und praktisch verwertet. Alle drei genannten Teile sind unbedingt notwendig, wenn der Endzweck aller stoischen Philosophie, den Menschen zur ἀρετή zu führen, erreicht werden soll: der Mensch ist nur dann ganz vollkommen, wenn er seine Vernunft in der Erforschung der Wahrheit richtig zu gebrauchen weiss (Logik), sich selbst, die ihn umgebenden Dinge und das Weltall genau und mit Gewissheit erkennt (Physik) und endlich von seinen Kenntnissen bei seinen Handlungen denjenigen Gebrauch macht, der zu seiner und des Ganzen Wohlfahrt der beste ist (Ethik). Daher gibt es nach den Stoikern eine dreifache „Tugend“:

---

1) An einigen Stellen wird die φιλοσοφία ποιητική als dritter Teil angeschlossen.

Eine logische, physische und ethische[1]). Von diesen Erwägungen ausgehend trugen die meisten Stoiker die drei Gebiete der Philosophie vermischt vor[2]). War man sich nun aber darüber einig, dass Logik nicht ohne Physik, Physik nicht ohne Logik und Ethik nicht ohne beide betrieben werden könne, so fragte es sich weiter, wie diese drei Teile am zweckmässigsten anzuordnen seien, womit man anzufangen habe und wie sich das eine aus dem anderen naturgemäss entwickele. In dieser Frage wichen die einzelnen Vertreter der Stoa nicht unerheblich von einander ab; Zeno von Citium, der Begründer der Schule, begann mit der Erkenntnistheorie, liess dann Natur- und zuletzt die Sittenlehre folgen. Wie er, so verfuhren auch Archedemus und Eudemus. Apollodor begann wie die vorigen mit der Erkenntnistheorie, setzte aber dann Moral und zuletzt Naturphilosophie; Chrysipp hielt keine bestimmte Reihenfolge ein, sondern folgte bald der Anordnung des Zeno, bald der des Apollodor[3]). Diogenes von Babylon liess an die Sittenlehre, die er an die erste Stelle setzte, sich die Denk- und dann die Naturlehre anreihen. Mit dem Auftreten des Panätius von Rhodus (c. 185—110) aber vollzog sich eine bedeutsame Wandlung innerhalb des stoischen Systems, indem dieser, von seinen sämtlichen Vorgängern abweichend, seine Philosophie mit der Physik beginnen liess. Diog. Laert. VII. 41: Παναίτιος δὲ καὶ Ποσειδώνιος ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἄρχονται καθά φησι Φανίας, ὁ τοῦ Ποσειδωνίου γνώριμος, ἐν τῷ τρίτῳ τῶν Ποσειδωνείων Σχολῶν[4]). Bekannt genug ist das Werturteil des Posidonius, der ihm in der Anordnung folgte, über die einzelnen Teile[5]), das ganz im Sinne seines Meisters gesprochen ist, wenn er

1) Sext. Empir. Pyrrh. hyp. II, 21; adv. log. I, 16; Plut. de rep Stoic. am Anfang; Diog. Laert. VII, 39; Sen. epist. 88, 21.
2) Diog. Laert. VII, 40.
3) Diog. Laert. VII, 41.
4) Vgl. Sen. epist. 88, 24; Sudhaus zu Aetna v. 273 ff.
5) Sext. Emp. adv. log. I, 14.

die Naturlehre mit dem Fleisch, die Denklehre mit den Knochen und Nerven, die Sittenlehre mit der Seele vergleicht. Panätius hatte der Physik den ersten Platz angewiesen, weil er erkannte, dass die Betrachtung der ganzen Welt und der Weltordnung, der göttlichen Vorsehung und Regierung — dies alles begreift die stoische Physik in sich —, man könnte sagen, dass etwas Materielles vorhanden sein müsse, ehe man mit den Mitteln der Logik die Lehren fester gestalten und gründlicher beweisen könne. Erst dann, wenn Physik und Logik vorausgehen, wenn der Geist mit dem besten Rüstzeug ausgestattet ist, kann er vorschreiten zur Unterscheidung von Gut und Böse, zur Aufsuchung von Pflichten, Tugenden und Glückseligkeit. Die von Panätius aufgestellte Reihenfolge wird in der Darstellung seiner Lehre allgemein befolgt; da aber die Bedeutung des Philosophen weniger auf dem Gebiet der Logik als auf dem der Physik und der Ethik zu Tage tritt, so sind in dieser Abhandlung ausschliesslich die beiden letzgenannten Disciplinen Gegenstand der Betrachtung.

Cap. I.

Naturlehre.

Dass Panätius die Naturkunde eifrig betrieben hat, bezeugt Cic. de re publ. I, 10, 15, wo Scipio sagt: Quam vellem Panätium nostrum nobiscum haberemus! qui cum cetera, tum haec caelestia vel studiosissime solet quaerere. Aber seine Physik ist nicht überliefert, und es scheint, dass die auf diesen Teil seines Systems sich beziehenden Schriften nicht besonders zahlreich gewesen sind; auch stehen darüber, wie über die Lehre selbst, nur spärliche Einzelnachrichten zu Gebote. Da nun die Weltansicht

der Stoa einzig in ihrer Art dasteht und von der Physik der anderen Sekten sich stark abhebt, so lässt sich die Theorie des Panätius am zweckmässigsten in der Weise zur Darstellung bringen, dass man innerhalb des Zusammenhanges der stoischen Naturlehre die durch die Überlieferung verbürgten Abweichungen hervorhebt, zu denen er sich aus irgend einem Grunde veranlasst sah.

I.

Die Lehre von den Körpern.

Die Stoa definiert den Körper als ein Ding, welches „drei verschiedene Entfernungen von einander hat, nämlich die Länge, Breite und Dicke"[1]). Jeder Körper hat vier Haupteigenshaften: Bewegung und Ausdehnung, Teilbarkeit und Tun und Leiden. Was nicht Körper ist, hat diese Qualitäten nicht. Die drei erstgenannten sind einleuchtende Eigenschaften, auffallend aber ist das, was über Tun—Leiden behauptet wird, und zwar um so mehr, weil dies eine Grundanschauung der stoischen Philosophie aufs engste berührt. Von Anfang an nämlich macht sich in ihr eine Art Sensualismus, bezw. Materialismus geltend, der auf allen Gebieten, auch auf dem der Logik und der Ethik, in konsequentester Weise durchgeführt wird. So wurde denn behauptet, dass nichts als ein Körper etwas tun könne und dass alles, was wirke, Körper sei[2]); und hierin unterscheidet sich die Schule hauptsächlich von den Platonikern und Aristotelikern.

Daher kann es nicht Wunder nehmen, dass man selbst Gott zu der Klasse der Körper rechnete, und nach stoischer Anschauung gehört die Theologie zur Physik; ja selbst Handlungen wurden materialisiert, wie das Tanzen, Lachen, Weinen, Schimpfen, Spazierengehen u. s. w., wie Plut. adv. Sto. 45, 4 mit Ironie hervorhebt; allein dass dies allen

1) Diog. Laert. VII, 135.
2) Vgl. Sen. epist. 106, 4; Plut. de plac. phil. IV, 20; Diog. Laert. VII, 156.

Ernstes behauptet worden ist, kann man dem Plutarch nicht unbedingt glauben, da er, um die Stoiker lächerlich zu machen, möglichst Widersinniges und Ungereimtes hervorzusuchen bestrebt ist. Doch wie dem auch sein möge, in der Konsequenz der stoischen Theorie liegt dieses alles unzweifelhaft. Ferner waren nach dieser Ansicht alle Affekte, Leidenschaften, Tugenden Körper[1]), endlich auch Stimme und Schall[2]).

II.

Von den Urkörpern und der Materie.

Von Ewigkeit her existieren gewisse Körper, welche die erste wirkende Ursache waren, und durch deren Wirken und Leiden die jetzige Welt entstanden ist: das sind die ἀρχαί, die entweder tätig sind (τὸ ποιοῦν) oder sich leidend verhalten (τὸ πάσχον[3]). Dieselben sind ἄμορφοι, von unförmlicher Gestalt.

1. Von der Materie.

Diejenigen Grundstoffe, welche nur leiden, heissen Materie[4]). Materie ist dasjenige, aus dem irgend etwas wird[5]); an sich ist sie ohne bestimmte Eigenschaften, sie ist aber veränderlich und kann alle möglichen Gestalten annehmen. Die Veränderung der Materie kann auf vier verschiedene Arten erfolgen: 1. durch παράθεσις (Aneinanderreihung), 2. durch μῖξις (Vermischung), 3. durch σύγχυσις (Zusammengiessung), 4. durch κρᾶσις (Durcheinanderrührung).

Die Materie ist an sich untätig und ruhend und kann erst durch eine äussere Ursache in Bewegung gesetzt werden. Sie ist nicht unendlich, doch bleibt ihre Menge immer dieselbe[6]).

1) Sen. epist. 106,6.
2) Plut. de plac. phil. u. adv. Sto. a. a. O.; Diog. Laert. VII, 55.
3) Diog. Laert. VII, 134; Sen. epist. 65,3; Lact. div. inst. VII, 3.
4) Diog. Laert. VII, 134; Plut. de plac. phil. I, 3; Sext. Emp. adv. phys. I, 2.
5) Diog. Laert. VII, 150: ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίγνεται.
6) Stob. ecl. phys. p. 29; Diog. Laert. VII, 150.

2. Von der ersten Ursache.

Die erste Ursache ist das tätige Prinzip in den ἀρχαί. Sie erzeugt, selbst ein empfindendes Wesen, auch ihrerseits solche, sie ist die Seele[1]) und in letzter Linie Gott selbst[2]). Diogenes Laertius bemerkt im Anschluss hieran, sie sei die in der Natur enthaltene Vernunft, welche die Materie bildet[3]). Inbezug auf das Wesen der ersten Ursache schlossen sich die Stoiker, wie in vielen anderen Punkten ihrer Physik, an Heraklit an und behaupteten, die allgemeine Ursache der Welt sei das πῦρ τεχνικόν.

Aus dem bisher angeführten geht hervor, dass, da ja nichts Unkörperliches existieren kann und alles, was wirkt, Körper ist, nach den Stoikern Stoff und Kraft eine Einheit bilden und dass das ursprüngliche Seiende Geist und Materie zugleich ist; demnach ist die stoische Prinzipienlehre eine streng monistische.

III. Die Elemente.

Aus den Grundkörpern entstehen als Modifikationen derselben die ihrem eigentlichen Wesen nach unter sich nicht verschiedenen Elemente, aus denen alles entsteht und in die sich alles, wenn es vergeht, wieder auflöst. Mit Plato nehmen die Stoiker vier Elemente an: Feuer, Wasser, Erde, Luft[4]). Diese sind nicht von einander getrennt, sondern vermischt und gehen in einander über, dergestalt, dass, wie Sen. nat. quaest. III, 10 sagt, „ex omnibus omnia fiunt"; vgl. Nemes. de nat. hom. 5; Antoninus VII, 47; Cic. de deor. nat. II, 33, 84: Nam ex terra aqua, ex aqua oritur aër, ex aëre aether; deinde retrorsum vicissim ex aethere aër, ex aëre aqua, ex aqua terra infima. Sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum,

1) Stob. ecl. phys. p. 57.
2) Diog. Laert. VII, 134; August. de civ. Dei VIII, 8.
3) Vgl. auch Sen. epist. 65,2.
4) Diog. Laert. VII, 136: τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν.

ultro citro commeantibus, mundi partium coniunctio continetur[1]).

IV. Die Welt.

Aus den Elementen entsteht durch die Kraft der ersten Ursache, nicht aber infolge eines blinden Zufalls und Ungefährs, wie die Skeptiker behaupteten, als zusammenhängendes Ganzes die Welt, der κόσμος. Er ist von kugelförmiger Gestalt[2]), daher auch begrenzt. Von dem κόσμος ist nach der Ansicht der meisten Stoiker das All (τὸ πᾶν) und das Ganze (τὸ ὅλον) in der Weise verschieden, dass das πᾶν die Welt nebst dem sie umgebenden leeren Raum (τὸ κενόν[3]), das ὅλον aber die Welt ohne das κενόν ist. Hier glaube ich nun annehmen zu müssen, dass Panätius diese Unterscheidung ganz hat fallen lassen, und zwar aus dem Grunde, weil er den leeren Raum leugnete (vgl. unten); nahm er aber kein κενόν an, so wäre es widersinnig gewesen, die Scheidung des κόσμος vom πᾶν und ὅλον noch aufrecht zu erhalten. So unvollkommen nun die einzelnen Teile der Welt sind, so sehr zeichnet sich diese als Ganzes durch Vollkommenheit aus, da sie alles Substantielle in sich begreift. Belebt und durchdrungen ist die Welt von dem Urwesen Gott oder der Weltseele, von der Diog. Laert. VII, 156 bemerkt, dass sie unvergänglich sei. Da nun aber der Urheber der Welt weise, vernünftig und vollkommen ist, so folgt daraus mit Notwendigkeit, dass auch die Welt selbst und alles, was in ihr ist, die möglichste Vollkommenheit und absolute Zweckmässigkeit besitzt. Cic. de legg. I, 7,22—23: Huc

1) Was Cicero „aether" nennt, ist das griechische „πῦρ". Die Stelle ist vielleicht direkt aus Panätius geschöpft; vgl. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, p. 8, 4; 9, 2; 186.

2) σφαιροειδῆ τὸν κόσμον, Plut. de plac. phil. II, 2; Diog. Laert. VII, 140.

3) Sext. Emp. adv. phys. I, 33, 2; Diog. Laert. VII, 143.

enim pertinet: animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum esse a supremo deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, cum cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra, ratione divinius? Quae cum adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in Deo, prima homini cum Deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est. Quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus. Und so sehr deutet alles auf ein planmässiges und vernünftiges Walten der Weltseele hin, dass niemand sie eines Irrtums oder eines Mangels zeihen könnte; und unternähme es jemand, etwas zu verbessern, so würde er nicht nur nichts erreichen, sondern es sogar verschlechtern. Cic. de deor. nat. II, 34, 87: Doceat ergo aliquis potuisse melius. Sed nemo umquam docebit, et, si quis corrigere aliquid volet, aut deterius faciet aut id, quod fieri non potuerit, desiderabit. Die göttliche Natur ist also der Grund für das Entstehen und Dasein des κόσμος; sie ist aber auch der Grund für sein Bestehen, und wie Gott alles weise eingerichtet hat, so sorgt er auch mit gütiger Vorsehung und Vernunft für das Fortbestehen der Welt, nicht etwa nur für eine bestimmt abgegrenzte Zeit, sondern für immer. Die Welt ist demnach in dem Zustande, wie wir sie sehen, eine ewige. Cic. de deor. nat. II, 33, 85: Quae (scil. mundi partium coniunctio) aut sempiterna sit necesse est, hoc eodem ornatu, quem videmus, aut certe diuturna, permanens ad longinquum et immensum paene tempus; dann in demselben Buch 45, 115: Nec vero haec solum admirabilia, sed nihil maius, quam quod ita stabilis est mundus

atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari quidem possit aptius. Omnes enim partes eius undique medium locum capessentes nituntur aequaliter. Maxime autem corpora inter se iuncta permanent, cum quodam quasi vinculo circumdato colligantur: quod facit ea natura, quae per omnem mundum, omnia mente et ratione conficiens, funditur et ad medium rapit et convertit extrema. Die allgemeine Ansicht der Stoa ging dahin, dass die Welt, wie sie aus einem feurigen Urelement hervorgegangen sei, so auch allmählich wieder in dasselbe zurückkehren werde, um dann freilich wieder in gleicher Vollkommenheit aus ihm hervorzugehen und die gesamte Entwickelungsreihe, mit genauester Wiederholung aller früheren Zustände in Natur und Geistesleben, von neuem zu durchlaufen[1]).

Diese Weltverbrennung (ἐκπύρωσις) ergab sich notwendigerweise aus der Grundanschauung der Stoiker über das Verhältnis der Elemente zu einander: sie nahmen nämlich in Übereinstimmung mit Heraklit an, dass das alles hervorbringende Feuer, das στοιχεῖον κατ' ἐξοχήν, wie es Chrysipp bei Stob. ecl. phys. I, 312 nennt, mit der Zeit die Feuchtigkeit verzehre; so kann die Erde nicht mehr erhalten werden, und die aus dem Wasser ausdunstende Luft kann, weil jene absorbiert ist, nicht mehr wirken. So bleibt denn nichts anderes mehr übrig, als das Urelement des Feuers, welches eben die Welt austrocknet und so ihren Untergang herbeiführt. Während also die früheren Stoiker und auch noch viele von den späteren eine allmählich sich steigernde Verdichtung der Elemente statuierten, bestritt dies Panätius und erklärte, dass die Wechselwirkung zwischen dem Feuer und

---

1) Cic. Acad. II, 38, 119; Sen. consol. ad Marc. 26; ad. Pol. 20. nat. quaest. III, 13; Plut. de rep. Sto. p. 1075; Cic. de deor nat. II, 46, 118.

den anderen Elementen eine sich stets gleich bleibende und gleichmässige sei. Nach seiner Meinung „kann nur ebensoviel Erde durch Verwandlung in Wasser und Luft zum Äther aufsteigen, wie umgekehrt Äther sich in Erde verdichtet, nicht mehr und nicht weniger“[1]). Dass Panätius es wagte, sich soweit vom Boden der Stoa zu entfernen, fiel schon im Altertum auf, man vergl. nur Cic. de deor. nat. II, 46, 118; Diog. Laert. VII, 142; Stob. ecl. phys. I, 171, 5; Philo de incorr. mundi II, 298, 11; Epiph. adv. haer. 1090 d[2]). Voigt[3]) führt diese Tatsache auf eine Beeinflussung durch die Polemik des akademischen Skeptikers Carneades und des Peripatetikers Critolaus zurück[4]). Mit Rücksicht auf diese Leugnung einer periodischen Auflösung der Welt in Feuer seitens des Panätius hat Schmekel[5]) eine zweifellos richtige Vermutung ausgesprochen: diejenigen von den Stoikern, welche auf einen Weltbrand schlossen, mussten notwendig auch einen unendlichen leeren Raum ausserhalb der Welt annehmen; letztere Annahme aber steht und fällt mit dem Glauben an einen Weltuntergang, und dass Panätius selbst diesen Schluss gezogen hat, geht, wie Schmekel mit grossem Geschick bewiesen, aus Cleom. Cycl. thor. I, 1 pag. 3 hervor, wenn dieser schreibt: εἰ δὲ καὶ εἰς πῦρ ἀναλύεται ἡ πᾶσα οὐσία, ὡς τοῖς χαριεστάτοις τῶν φυσικῶν δοκεῖ, ἀνάγκη πλέον ἢ μυριοπλασίονα τόπον αὐτὴν καταλαμβάνειν,

---

1) Schmekel p. 188.
2) Hierzu vgl. noch Diels, Dox. Gr. 596.
3) Geschichte der Unsterblichkeitsidee in der Stoa. Dissert. Erlangen 1900.
4) Über die Bekämpfung der altstoischen Lehre durch Theophrast und dessen Ausführungen über periodische Wiederholungen der Kultur gibt klare und sichere Aufschlüsse O. Apelt, Die Ansichten der griechischen Philosophen über den Anfang der Kultur. Progr. Eisenach 1901, p. 10. ff.
5) p. 132 Anm. 2.

ὥσπερ καὶ τὰ εἰς ἀτμὸν ἐκτυμιώμενα τῶν στερεῶν σωμάτων. ὁ τοίνυν ἐν τῇ ἐκπυρώσει ὑπὸ τῆς οὐσίας ἐκχεομένης καταλαμβανόμενος τόπος νῦν κενός ἐστιν, οὐδενός γε σώματος αὐτὸν πεπληρωκότος. εἰ δὲ φήσει τις μὴ γίνεσθαι ἐκπύρωσιν, οὐδὲν πρὸς τὸ μὴ εἶναι κενὸν ἐναντιοῦται τὸ τοιοῦτον. καὶ γὰρ εἰ μόνον ἐπινοήσαιμεν ἐκχεομένην τὴν οὐσίαν καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐκτεινομένην, οὐδενὸς αὐτὴν πρὸς τοιαύτην ἔκτασιν ἐμποδὼν γενέσθαι δυναμένου, αὐτὸ ἂν τοῦτο, εἰς ὃ τῇ ἐπινοίᾳ χωροίη κατὰ τὴν ἔκτασιν, κενὸν ἂν εἴη· ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὸ νῦν κατεχόμενον ὑπ' αὐτοῦ κενόν ἐστι πεπληρωμένον. ὅθεν οἱ λέγοντες ἔξω τοῦ κόσμου οὐδὲν εἶναι φλυαροῦσιν. Cleomedes wendet sich mit diesen Worten gegen die Stoiker, und da von ihnen nur Panätius — Boethus von Sidon, der sich ihm anschloss, kommt hier nicht in Betracht — die ἐκπύρωσις in Abrede stellte, da ferner Cleomedes aus Posidonius, dem Nachfolger des Panätius, abgeschrieben hat, so folgt daraus, dass diese Polemik sich direkt gegen Panätius richtet.

V.
Entstehung der lebenden Wesen.

Durch die Vermischung der vier Elemente entstehen die lebenden Wesen, die je nach der Art der Zusammensetzung in Menschen, Tiere und Pflanzen zerfallen[1]). Allen diesen Geschöpfen ist die göttliche Natur immanent, und hier offenbart sich dieselbe Vernunft und demgemäss Vollkommenheit und Zweckmässigkeit wie im ganzen κόσμος. Dass nun Panätius, wie den ewigen Bestand der Welt, so auch die ewige Fortdauer dieser Wesen angenommen hat, kann als sicher gelten, und dieselbe Ansicht äussert in Anlehnung an Panätius auch Polybius[2]). Selbstverständlich war er nicht so kurzsichtig, behaupten zu wollen, dass das Individuum fortlebe; wohl

1) Diog. Laert. VII, 137; 142.
2) VI, 5, 4—6; vgl. Schmekel p. 65 und 190.

aber glaubte er, dass das Genus unsterblich sei, und um dieses zu erhalten, hat die Weltseele in jedes Geschöpf den Trieb zur Fortpflanzung und die Fähigkeit zur Zeugung gelegt. Cic. de off. I, 4, 11: Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur declinetque ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae ad vivendum sunt necessaria, anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia eiusdem generis. Commune autem animantium omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sunt. Wiederum aber tritt die Vorsehung, von der die Welt verwaltet wird, in die Erscheinung, wenn durch allzu grosse Vermehrung der lebenden Geschöpfe ihre ewige Dauer gefährdet ist; es treten dann grosse Erdrevolutionen, Überschwemmungen, Pest und Hungersnot ein, die fast alles organische Leben wegraffen[1]); und nach dieser Katastrophe tritt ebenfalls eine Palingenesie ein[2]).

VI.

Gott.

1. Zahl der Götter.

Gott von der Materie zu trennen, war nach dem Glauben der Stoiker nicht möglich; sie setzten daher Gott und Welt wie Kraft und Kraftäusserung als Eins. Nichtsdestoweniger wird berichtet, dass man in der Stoa mit einer gewissen Inkonsequenz von einer Mehrheit von Göttern redete, und speziell von Panätius wird dies bezeugt durch Cic. de legg. I, 7, 23: Parent autem huic caelesti descriptioni mentique divinae et praepotenti deo; ut iam universus hic mundus una civitas sit communis deorum atque hominum existimanda, wozu Schmekel[3]), auch mit

1) Vgl. Schmekel p. 189 ff.
2) Pol. VI, 5, 5.
3) p. 198 Anm. 2.

Bezug auf die kurz vorhergehenden Worte hominem . . . generatum esse a supremo deo, bemerkt, dass zwei Arten von Göttern unterschieden werden.

Wenn auch nichts Genaueres darüber berichtet wird, was Panätius als Götter bezeichnet habe, so dürfte doch die Ansicht Schmekels[1]), wenn sie auch auf Kombinationen beruht, den Tatsachen am besten gerecht werden. Panätius wird höchstwahrscheinlich den Äther (πῦρ) und die darin befindlichen Gestirne, die ja gleichfalls als denkende und empfindende Wesen gelten, im Gegensatz zu der Allgottheit „Götter" genannt haben. Dass er damit, wie dies vor Schmekel die allgemein verbreitete Meinung war, dem Glauben des Volkes eine Konzession zu machen beabsichtigte, indem er dessen Götter auch zu den seinigen machte, ist um so unwahrscheinlicher, weil er sonst rücksichtslos alles, was noch gemeiniglich der Zahl der Götter beigerechnet wurde, ablehnte mit dem Bemerken, dieselben seien teils der Phantasie der Dichter, teils der Berechnung kluger Politiker entsprungen. Wenigstens ist Zeller[2]) geneigt, die berühmte Einteilung der Religion, welche August. de civ. Dei IV, 27 und VI, 5 dem Schüler des Panätius, dem bekannten pontifex maximus Mucius Scaevola, in den Mund legt, auf den Meister selbst zurückzuführen. Augustin berichtet nämlich, dass drei Arten von Göttern überliefert worden seien, eine von den Dichtern, eine von den Philosophen und eine von den Staatsmännern. Die erste sei aber ungereimt, weil sie Vieles der Gottheit Unwürdige aussage, und die zweite eigne sich nicht für die Staaten, denn sie enthalte Vieles, was teils überflüssig, teils dem Volke geradezu schädlich sei. Die

1) p. 190.
2) Beiträge zur Kenntnis des Stoikers Panätius, in: Commentationes in honor. Theod. Momms. Berlin 1877, p. 403 ff.

Stellen lauten[1]): Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poëtis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis und[2]): Tria genera theologiae dicit esse, id est rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile. Latine si usus admitteret, genus, quod primum posuit, fabulare appellaremus; sed fabulosum dicamus; a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam μῦθος Graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit. Tertium autem ipse Latine enuntiavit, quod civile appellatur. Deinde ait: Mythicon appellant, quo maxime utuntur poëtae, physicon, quo philosophi; civile, quo populi[3]).

2. Wesen und Eigenschaften Gottes.

Alle Stoiker definieren Gott als ein unvergängliches, lebendes, glückseliges Wesen, welches für die Welt mit ihren Geschöpfen nach dem Grundsatz der Vernunft Sorge trägt[4]). Er ist durch die ganze Natur ausgebreitet: das Universum ist der Leib Gottes, Gott die Seele des Universums. Erstreckt er sich aber durch die ganze Welt, so folgt daraus ohne weiteres, dass er allgegenwärtig und ihm nichts verborgen ist, was die von ihm durchdrungenen Wesen tun und denken, d. h. dass er auch allwissend ist. Daraus, dass er alles in der Welt bildet, bewegt und verändert, ergibt sich seine Allmacht; er enthält alle λόγους σπερματικούς, alle ersten Ursachen und Grundstoffe in sich, und alles muss mit seinem Willen übereinstimmen.

---

1) ed[2] Dombart p. 179, 21—23.
2) ebendas. p. 252, 17—27.
3) Vgl. Tertull. ad. nat. II, 1; Wetzstein, Die Wandlungen der stoischen Lehren unter ihren späteren Vertretern, Programme von Neu-Strelitz 1892—94. Progr. No. 3 p. 9.
4) Diog. Laert. VII, 147; Cic de deor. nat. II, 17, 45 ff.

Weise hat er alles zuvor bedacht, daher kann ihn keiner seiner Entschlüsse jemals reuen. So die ältere Stoa; von dem Übergang zur mittleren Schule des Panätius sagt Schmekel[1]: „Der stoische Vorsehungsglaube hatte eine absolute Theodicee zur Folge. Ihren krassen Widerspruch mit der Wirklichkeit benutzte Carneades, um beide, den Vorsehungsglauben wie die Theodicee, in ihrem innersten Grunde zu erschüttern. Die Folge davon war, dass Panätius diese Lehre umgestaltete: von ihm kommt in der Stoa die Lehre her, dass bei aller als Gesetzmässigkeit erscheinenden göttlichen Vorsehung die elementaren Übel unvermeidbar seien; sie sind in der Gesetzmässigkeit der Natur begründet, wie alles Geschehen . . . Die Welt ist zwar möglichst vollkommen, aber nicht absolut vollkommen"[2].

VII.

Fatum, Freiheit und Notwendigkeit.

1. ἕνωσις und συμπάθεια.

Da die Weltseele durch den ganzen κόσμος verbreitet ist, so besitzen die einzelnen Körper die Eigenschaft und die Fähigkeit des inneren Zusammenhanges (ἕνωσις). Doch ist der Grad, in dem die Weltseele alles durchdringt, nicht immer und überall der nämliche; vielmehr ist sie

1) Berl. philol. Wochenschr. 1901 Sp. 1479.

2) Vgl. Schmekel p. 186; 194 f; 20 f; Cic. de off. II, 6, 19 f; ferner die ganz unzweideutige Stelle Cic. de deor nat. II, 34, 86—87: Quod si mundi partes natura administrantur, necesse est mundum ipsum natura administrari: cuius quidem administratio nihil habet in se, quod reprehendi possit: ex iis enim naturis, quae erant, quod effici optimum potuit, effectum est. Doceat ergo aliquis potuisse melius. Sed nemo umquam docebit, et, si quis corrigere aliquid volet, aut deterius faciet, aut id, quod fieri non potuerit, desiderabit. Dass sich diese Stelle gegen einen akademischen Angriff wendet, ist von selbst einleuchtend; ihre Quelle ist entweder Panätius oder wenigstens Posidonius.

den einen Körpern als blosse Kraft immanent, indem sie ihnen bestimmte Qualitäten und Potenzen mitteilt, den anderen als Seele, indem sie ihnen Empfindung verleiht, noch anderen endlich als νοῦς, indem sie diese vernünftig denken und handeln lässt[1]). Der κόσμος ist von allem Seienden das vollkommenste, das sich denken lässt und dementsprechend auch seine ἕνωσις eine vollkommenere als z. B. die des Menschen. Auf der ἕνωσις beruht die συμπάθεια, die bei den einzelnen Körpern ebenso verschieden ist wie jene. Wäre sie nämlich bei allen Wesen eine gleiche, so müsste der Mensch ebenso unvergänglich sein wie die Welt — dem aber widerspricht die Erfahrung.

2. Astrologie.

Wie Schmekel bemerkt, wurde das Weltganze als Makrokosmos dem Mikrokosmos vollständig parallel gesetzt und darum auch die absolute Sympathie (συμπάθεια τῶν ὅλων) in demselben anerkannt. Mit dieser Anschauung der Welt als eines menschlichen Organismus im grossen und des Menschen als einer Welt im kleinen verband sich von jeher in der Philosophie der Glaube an eine Übereinstimmung beider und an eine Beeinflussung des Menschen durch die Gestirne. Panätius aber leugnete die Sympathie zwischeu dem Äther, dem stoischen ἡγεμονικόν, und dem Menschen. Den Grund gibt Cic. de div. II, 43, 92 an mit den Worten: Quae potest igitur contagio ex infinitio paene intervallo pertinere ad lunam, vel potius ad terram? Mit Hinweis auf die unermesslichen Zwischenräume zwischen den einzelnen Gestirnen, wofür mehrere Beispiele angeführt werden, wird hier die Astrologie be-

---

1) Diog. Laert. VII, 138; zu Chrysipp und Posidonius ist Panätius mitzurechnen, vgl. ebendas. 142; Antonin VI, 14; Sext. Emp. adv. phys. I, 78 ff.

kämpft; diese Gründe sind zum Teil die gleichen wie bei August. de fato, Sextus und Favorin[1]). Nun scheint bei den drei letztgenannten eine skeptische Quelle vorzuliegen, und zwar Carneades; dass auch Panätius durch den Einfluss dieses Akademikers zur Abweichung von der Schulmeinung bestimmt wurde, ist eine Vermutung, auf die unabhängig von einander und zu gleicher Zeit Schmekel und Wendland gekommen sind. Ein Brief Schmekels an Wendland, in welchem der erstere seine Ansicht über diese Frage präcisiert, und den Wendland[2]) abdruckt, liegt auch der folgenden Darstellung zu Grunde. Aus der unendlichen Entfernung also zwischen Äther und Erde, wie jene Stelle bei Cicero besagt, und aus der Grundansicht des Panätius, dass die Gottheit im Menschen der Allgottheit nicht unter-, sondern nebengeordnet ist[3]) und dieselbe Kausalitätsbeziehung zu seinem Wesen hat, wie die Allgottheit selbst, ergibt sich für Panätius die völlige Leugnung jeder Astrologie; aus dieser Ansicht entspringt auch seine Stellung zur Mantik.

3. Mantik.

Das Erscheinen von Kometen wurde von den Alten als ein Zeichen angesehen, welches die Götter schickten, um den Menschen die Zukunft anzuzeigen. In Übereinstimmung mit der älteren Stoa leugnete auch Panätius, dass dieses Senden ein zufälliges sei, vielmehr sei das Erscheinen der Kometen geregelt, beruhe also auf Gesetzmässigkeit; er wich aber von seinen Vorgängern insofern ab, als er irgendwelche Kausalbeziehung der Gestirne zum menschlichen Geschick nicht anerkannte und die Kometen realistisch für Spiegelungen erklärte, welche bei

1) Nach Schmekel p. 165—184; Wendland, Philo's Schrift über die Vorsehung, p. 33ff; Berl. philol. Wochenschr. 1892 No. 27, Sp. 843.
2) Berl. phil. Wochenschr. 1892 Nr. 28 Sp. 869 u. 870.
3) Schmekel sagt „Geist im Menschen“ und „Allgeist“.

einer gewissen Stellung der Himmelskörper zu einander entständen[1]). Demnach kann es nicht auffallend sein, wenn er auch alle übrige Mantik in Abrede stellte, welche, wie die Astrologie, auf der Voraussetzung beruht, dass eine absolute Sympathie innerhalb des κόσμος bestehe. Verwarf er aber allen Zufall und leitete alle Erscheinungen aus der Gesetzmässigkeit und Regelmässigkeit ab, so war damit auch das Urteil über die Mantik überhaupt gesprochen. Dass Panätius dem strengen Dogmatismus der Stoa zum Trotz diese Konsequenz, welche den Zeitgenossen als eine ungeheuerliche erscheinen mochte, nicht gescheut hat, beweisen zahlreiche Zeugnisse der Alten, wie Diog. Laert. VII, 149: ὁ μὲν γὰρ Παναίτιος ἀνυπόστατον αὐτὴν (scil. τὴν μαντικὴν) φησι; vgl. Cic. de divin. I, 7, 12; Epiph. ad haer. 1090 d; Cic. de divin. II, 42, 89 ff; I, 3, 6; Acad. II, 33, 107[2]).

4. Stellungnahme zum Fatum.

Als letzte Konsequenz der Leugnung einer Sympathie zwischen Weltseele und Mensch ergab sich, dass Panätius auch die sonst von den Stoikern behauptete direkte Herrschaft des Fatums über den Menschen in Abrede stellte. Da nämlich im ganzen Weltall ein gesetzmässiges, vernünftiges Walten anzuerkennen ist, dieses aber kein über der Welt schwebendes, sondern ein ihr immanentes ist, so ist kein ausserhalb der Welt stehendes Ding durch irgend eine Kraft imstande, den Kausalnexus der Ereignisse zu unterbrechen. Vielmehr ist die Gottheit selbst des Menschen Verhängnis, frei ist die Vernunft und unabhängig des Menschen Tun und Handeln. Durch eigene Tätigkeit kann er sich das Nützliche verschaffen, das Schädliche von sich abwehren, indem er sich die Neigung der

1) Sen. nat. quaest. VII, 30, 2.
2) Zu den beiden letztgenannten Stellen vgl. Schmekel p. 191, 1.

Mitmenschen erwirbt[1]). Eine vereinzelte Wirkung der Fortuna auf die menschlichen Geschicke findet statt, sobald der Mensch in einer Sphäre tätig ist, auf die er keinen Einfluss auszuüben vermag. Dies trifft zu bei den Elementen und den wilden Tieren: Mit ihrem Tun kann das des Menschen in Konflikt geraten, sobald er unabhängig von ihnen und bloss nach seiner eigenen Vernunft handelt, und auf diese Weise entsteht der Zufall[2]). Wie also Panätius durch die Polemik des Carneades zur Verwerfung der Sympathie getrieben wurde, so wird er auch wohl in der Lehre von der Freiheit und Notwendigkeit ihm gefolgt sein, scheint aber mehr als sein grosser Lehrer und Gegner betont zu haben, dass der Mensch im Gebiet seines Handelns nicht von einem über ihm stehenden Fatum[3]) regiert werde, sondern von der seiner Natur „immanenten Gesetzmässigkeit" abhängig sei und durch sein freies Handeln und die daraus resultierende dauernde Disposition sich selbst sein Geschick bestimme[4]).

An die Kosmologie und Theologie schliesst sich als letzter Hauptpunkt der stoischen Physik die Anthropologie an.

VIII.

Die Seele.

1. Ihr Wesen, ihr Entstehen und Vergehen.

Aus dem Grundsatz der Stoa, dass nichts Unkörperliches existiere und dass alle Dinge Körper seien, ergibt sich zunächst, dass auch die Seele ein Körper ist. Einig ist man sich darüber, dass sie auch Vernunft sei; aber welche Substanzen sie neben der Vernunft sonst noch enthalte, war eine umstrittene Frage. Indessen

1) Schmekel p. 20 u. 194; Cic. de off. II, 3, 11; 5, 16.
2) Cic. de off. II, 6, 19—20.
3) Schmekel sagt „überweltlich".

scheinen die meisten und die hervorragendsten Philosophen der Stoa — unter ihnen nach Cicero sicher auch Panätius — behauptet zu haben, sie sei eine anima inflammata (πνεῦμα πυροειδές oder ἔνθερμον), d. h. eine Verbindung des ätherischen Feuers und der Luft[1]). Wie aber dieser Begriff von Panätius noch modifiziert wurde, sagt Rohde[2]): „Die Menschenseele ist ihm aus zwei Elementen gestaltet

---

(Zu Seite 23.)

4) In allen zuletzt angeführten Punkten zeigte Panätius eine auffallende Neigung, von den älteren stoischen Theorien abzuweichen und sie weniger durch eigene — wenn es auch an solchen keineswegs fehlte — als durch fremde, aus anderen Systemen entlehnte Anschauungen zu ersetzen. Dass er in dieser Beziehung vor allem durch die Kritik des Carneades beeinflusst wurde, lag daran, dass der Akademiker mit aller Entschiedenheit die Härten und Übertreibungen des überlieferten stoischen Lehrbegriffs bekämpfte und dem starren System dieser Schule gegenüber die Probabilitätslehre (nicht selten neigte er sogar zur völligen Skepsis) zur Ausbildung brachte. Carneades, den Panätius übrigens in Athen gehört hatte, muss einen gewaltigen Einfluss auf die mittlere Stoa ausgeübt haben, denn in manchen Stücken sehen wir die Vertreter dieser Richtung kurzweg die eigene Schultradition verlassen und sich auf den akademischen Standpunkt stellen.

Ueber die geschichtlichen Verhältnisse in Rom, wo Panätius als Freund des jüngeren Scipio Afrikanus einen grossen Teil seiner Lebenszeit zubrachte, sagt Diels (Sibyll. Blätter, Berl. 1890, p. 84), nach dem Hannibalischen Kriege sei in Rom eine Art „religiöser Epidemie“ ausgebrochen, „die das ganze Gemüt des Volkes in seinem Grunde erschütterte“. Diese Zeit bilde unzweifelhaft den „Höhepunkt der Prodigiensuperstition“. Erhaben war über diesen Aberglauben allein Panätius und sein Bekanntenkreis in Rom: Scipio, Lälius u. a., vor allem Polybius, von dem Wendland (Berl. philol. Wochenschr. 1890 No. 14, Sp. 433) sagt: „Je mehr Polybius in Rom die Grösse des römischen Wesens bewundern und den Sturz von Hellas als historische Notwendigkeit begreifen lernt, um so mehr ringt er sich, wohl unter dem Einfluss des Panätius, von dem Glauben an die Allgewalt der Τύχη los“. —

1) Cic. Tusc. disp. I, 18, 42.

2) Psyche p. 612 f.

(aër und ignis) — es ist wenigstens sehr wahrscheinlich, dass Panätius die Seele als aus zwei Elementen zusammengesetzt annahm, nicht als einheitliches πνεῦμα ἔνθερμον, wie die ältere Stoa. Sie ist nicht einheitlich, sondern aus „Natur und Seele" im engeren Sinne zusammengesetzt (φύσις und ψυχή). Panätius bei Nemes. nat. hom. p. 212. Hierin zeigt sich unverkennbar die Tendenz zu einem psychologischen Dualismus; vgl. Zeller, Philos. der Griech. III, a, 505. Was weiter über die Teilung der Seele durch Panätius berichtet wird, bleibt sehr problematisch". Alle Seelen sind naturgemäss Teile der grossen Weltseele; im Menschen entsteht die Seele durch geschlechtliche Fortpflanzung, er bekommt sie also erst mit der Geburt. Bei der Zeugung nämlich wird ein Teil der elterlichen Seele auf das Kind übertragen: aus diesem Teil entwickelt sich zunächst im Mutterleibe eine Pflanzenseele (vegetative Seele). Diese spielt aber an sich keine weitere Rolle, und sie wird erst nach erfolgter Geburt durch die Einwirkung der äusseren Luft zur animalischen Seele gestaltet und verdichtet. Plut. de rep. Sto. 1053: γίγνεσθαι τὴν ψυχὴν ὅταν τὸ βρέφος ἀποτεχθῇ. Zum Beweise führen die Stoiker die Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern an. Denn würden die Kinder bereits vor der Geburt die Seele empfangen haben, so müsste dieselbe schon fertig ausgebildet sein, und die Kinder könnten — denn geistige Eigenschaften pflegen sich nach stoischer Anschauung auf dem physischen Wege der Zeugung fortzupflanzen — nicht mehr Neigungen, Sitten, Gewohnheiten der Eltern annehmen; daher muss die Seele von innen her in den Menschen eintreten, was aber erst nach erfolgter Geburt möglich ist[1]). Zeigen sich nun aber trotzdem Unähnlichkeiten zwischen Eltern und Kindern, so hat diese Erscheinung ihren Grund

1) Diog. Laert. VII, 158; Cic. de divin. II, 45, 94.

ausser in dem Samen (σπέρμα), welcher Gestalt, Charakter und Geist bedingt, vor allem in der Atmosphäre. Diese hat die Kraft, allen Körpern bestimmte Eigenschaften zu verleihen, ihnen eine gewisse Form zu geben und überhaupt auf ihre Entwickelung einen entscheidenden Einfluss auszuüben. Je dichter die Luft ist, um so geringer ist natürlich die Spannkraft des πνεῦμα, und so wird denn ein reiner und klarer Himmel klügere Menschen hervorbringen, als der, welcher von grauem Nebel bedeckt ist[1]). Wie bei allen Körpern, so ist auch in der Seele der Spannungsgrad des ihr innewohnenden πνεῦμα ein verschiedener: dadurch wird die Verschiedenheit der Individualität der einzelnen Menschen in ihrem Empfinden, Denken und Handeln bestimmt. Cic. de off. I, 30, 107: Intellegendum est etiam duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quorum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur: altera autem, quae proprie singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt (alios videmus velocitate ad cursum, alios viribus ad luctandum valere; itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem): sic in animis existunt maiores etiam varietates; de legg. I, 10, 30: Etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus, certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par. Aus der Entstehung und dem Wesen der Seele wurde weiter geschlossen, dass sie sterblich und vergänglich sei, wie dies Diog. Laert. VII, 156 und Euseb. de praep. evang.

1) Cic. de divin. II, 45, 94 u. 96; de deor. nat. II, 16, 42—43; de fato 4, 7; Proclus zu Plat. Tim. I, 50, b; Schmekel p. 196 und 262; Scala Studien zu Polyb. p. 204.

XV ausdrücklich so bezeugen: τὴν ψυχὴν γεννητὴν καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. Die Beweise für diese Behauptung haben sich von keinem Stoiker erhalten, ausser von Panätius, von dem Cic. Tusc. disp. I, 32, 79 zwei Argumente vorbringt. Sie sind in Kürze folgende: Alles, was einen Anfang hat, hat auch ein Ende. Nun hat aber die Seele einen Anfang — sie entsteht ja bei der Geburt der Kinder —, und wie sie einst in der Zeit entstanden ist, so stirbt und vergeht sie auch mit der Zeit. Die zweite Deduktion lautet folgendermassen: Alles, was dem Schmerz unterworfen ist, kann auch krank werden, alles aber, was krank werden kann, unterliegt endlich dem letzten Schmerze, ist also vergänglich. Weil nun aber die Seelen Schmerzen leiden können, sind sie vergänglich. — Die Seele wird also von innen heraus vernichtet, wie Rohde treffend betont, indem er a. a. O. sagt: „. . . Im Tode trennen sich ihre Elemente und wandeln sich zu anderen Gebilden . . . (Also Vernichtung der Seele von innen heraus, durch eigene Entartung, nicht durch äussere Gewalt im Weltbrande, dessen periodisches Eintreten Panätius wenigstens bezweifelte)“. Der zweite Schluss von den Leiden der Seele auf ihre Vergänglichkeit ist nicht spezifisch Panätianisch, sondern Gemeingut aller derer, welche die Unsterblichkeit leugnen[1]); über einen dritten, von Schmekel eruierten Beweis sagt Rohde a. a. O.: „Dass Panätius als drittes Argument dieses vorgebracht habe: Als zusammengesetzt müsse die Seele sich beim Tode in ihre Bestandteile auflösen und diese in andere Elemente sich wandeln, folgt zwar in keiner Weise aus Cic. Tusc. I, 18, 42, wie Schmekel p. 309 behauptet; an sich aber musste allerdings diese Betrachtung bei der Seelenlehre des Panätius sich von selbst ergeben und war durch die Argumentation des Carneades gegen die Unvergänglichkeit der Gott-

1) vgl. Heinze zu Lucr. III, 459—525.

heit und jedes ζῷον, der Panätius im übrigen nachgab, schon gewiesen". Endlich fügt auch Voigt[1]) zu den angegebenen zwei Hauptbeweisen noch einen dritten, aus Cic. de deor. nat. III, 13, 32 entnommenen hinzu; dort wird für die Sterblichkeit und Vergänglichkeit der animalia als Argument unter anderem das vorgebracht, dass sie Schmerzen erleiden, und insofern deckt sich dieser „dritte Punkt" teils mit dem zweiten Hauptbeweise, teils mit dem auch von Schmekel und Rohde berührten Schluss von der Sterblichkeit jedes ζῷον und jedes zusammengesetzten Wesens auch auf die der Seele. Man kann daher in Übereinstimmung mit den drei genannten Forschern noch einen dritten, wenn auch nicht ganz selbständigen Beweis des Panätius für die Sterblichkeit der Seele mit grosser Wahrscheinlichkeit statuieren. — Mit der Leugnung der Unsterblichkeit tat Panätius einen Schritt weiter als Chrysipp, welcher die meisten Seelen noch eine kurze Zeit nach dem Tode, die der Weisen bis zur Weltverbrennung existieren liess[2]), indem er, vermutlich auch hier durch die Kritik des Carneades zur Konsequenz gezwungen, fast in Epikureischer Weise die Unsterblichkeit sowie die διαμονή der Seelen nach dem Tode[3]) schlechthin negierte. Dieses Schwanken innerhalb der stoischen Schule hatte zur Folge, dass die späteren, Seneca, Antoninus und andere, bald einen Untergang, bald eine Fortdauer der Seele annahmen, oder aber betonten, es lasse sich hierüber nichts Bestimmtes aussagen[4]). Auf die Sterblichkeit der Seele basierte Panätius endlich, wie Heusde vermutet, auch die Bekämpfung der Todesfurcht. Dieser

1) a. a. O. p. 11—13.
2) Diog. Laert. VII, 157.
3) Cic. Tusc disp. I, 32, 78—79.
4) Vgl. zu Panätius auch noch Friedländer, Sittengeschichte III[6], p. 742.

sagt nämlich[1]): „Hinc“ (scil. dass die Seele sterblich sei) „fortasse solatium petebat in metu mortis ostendens nullum in morte adesse sensum, perque eam hominem a vitae miseriis liberari“.

2. Teile der Seele.

Die Hauptgruppen des organischen Seins sind Pflanzen, Tiere und Menschen. Ihnen allen wohnt das Urpneuma inne, den Pflanzen am wenigsten, den Menschen am meisten. In den Pflanzen wird es φύσις genannt, sie offenbart sich nach den beiden Seiten der Ernährung (θρεπτικόν) und der Fortpflanzung (σπερματικόν) hin. Diese φύσις ist also das specificum der Pflanzen. Gemeiniglich wurde das σπερματικόν von den Stoikern als ein Seelenteil gefasst[2]), Panätius dagegen verstand darunter einen Teil der φύσις, nach Nemes. de nat. hom. XV, p. 96: Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται λέγων ὀρθότατα. τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ τῆς φύσεως. Ein höherer Grad des Lebens ist zu erkennen in den Tieren: Sie besitzen ausser der φύσις der Pflanzen auch die fünf Sinne, sowie die Fähigkeit der freien Bewegung[3]). Letztere Eigenschaften sind mit der φύσις zu einer Einheit verbunden, welche den Namen ψυχή trägt, aber diese ist eine ψυχὴ ἄλογος. Eine vernünftige Seele besitzt einzig und allein der Mensch; sie heisst bei ihm ἡγεμονικόν oder λόγος. Von den drei Gruppen der Lebewesen besitzt jedesmal die vollkommenere auch die Seelennatur der weniger vollkommenen, sodass also beim Menschen neben dem ἡγεμονικόν oder dem λόγος sowohl die φύσις der Pflanzen und Tiere als auch die ψυχή der Tiere anzunehmen ist. Diese Dreiteilung tritt indessen einer sogleich zu betrachtenden Zweiteilung gegenüber völlig in den Hintergrund. Man kann nämlich die ψυχή nach zwei Gesichtspunkten einteilen, einmal in den ver-

---

1) Diatribe in locum philosophiae moralis, qui est de consolatione apud Graecos. Traiecti ad Rhenum, 1840, p. 72—74.
2) Diog. Laert. VII, 110 u. 157.
3) Cic. de off. I, 4, 11.

nünftigen (λόγος oder ἡγεμονικόν) und den unvernünftigen Teil der Triebe (ὁρμαί[1]); andererseits aber werden in der Seele die Vernunft und das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung unterschieden. Da beide Einteilungen sich vernünftiger Weise nicht widersprechen können, so müssen derjenige Teil, welcher die Kraft der Triebe in sich hat, und derjenige, welcher die Wahrnehmung ausmacht, sich decken. Dass Panätius in der Tat so gedacht hat, geht aus Schmekels Darlegung (p. 200 ff.) mit Klarheit hervor. Die Stoiker zerlegten nämlich die Seele in acht Teile: die fünf Sinne, die Fähigkeit zu reden (φωνητικόν), zu zeugen (σπερματικόν) und zu denken (ἡγεμονικόν[2]). Nemes. a. a. O. berichtet nun weiter, dass Panätius das φωνητικόν dem ἡγεμονικόν und, wie bereits erwähnt, das σπερματικόν der φύσις zugerechnet habe. So bleiben nur noch sechs Seelenteile übrig, nämlich die fünf Sinne und das ἡγεμονικόν[3]). Wollte man nun annehmen, dass Panätius unter den Trieben einen besonderen Teil der Seele verstanden habe, so hätte er nicht sechs, sondern sieben Teile statuieren müssen. Mithin sind Wahrnehmung und Triebe mit einander in Verbindung zu bringen. Die Vernunft also und die Triebe sind zwei Gegensätze, die sich vollständig ausschliessen; den Vorrang hat natürlich der vernünftige Teil, der unvernünftige ist ihm untergeordnet, wenigstens solange der Zustand der Seele ein normaler ist. Im entgegengesetzten Falle, wo also die Triebe sich der Vernunft nicht unterwerfen, hören die ὁρμαί auf, berechtigt zu sein, denn sie arten dann zu den πάθη

---

1) Cic. de off. I, 28, 101.
2) Diog. Laert. VII, 157; Stob. ecl. phys. p. 109; Zeller III, a, 198.
3) Vgl. auch Tertull. de an. cap. 15, dessen Zuverlässigkeit von Fowler, Panaetii et Hecatonis libr. fragmenta. Diss. inaug. Bonn, 1885, p. 15 f. angefochten, von Schmekel aber p. 201 Anm. 1 mit Glück verteidigt worden ist.

aus. Cic. de off. I, 28, 100: Duplex est enim vis animorum atque natura: una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit: altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumve sit. Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet. Omnis autem ratio vacare debet temeritate et neglegentia, nec vero agere quidquam, cuius non possit causam probabiliter reddere. Haec est enim fere descriptio officii. Efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant eamque neque praecurrant neque propter pigritiam aut ignaviam dererant, sintque tranquilli atque omni perturbatione animi careant. Ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio. Nam qui appetitus longius evagantur et tamquam exsultantes sive cupiendo sive fugiendo non satis a ratione retinentur, hi sine dubio finem et modum transeunt. Relinquunt enim et abiciunt oboedientiam nec rationi parent, cui sunt subiecti lege naturae: a quibus non modo animi perturbantur, sed etiam corpora. Die zu Leidenschaften ausgearteten Triebe äussern sich, wie Cic. de off. I, 28, 69 sagt, in Begierde, Furcht, Bekümmernis, Wollust und Jähzorn [1]).

Cap. II.

Sittenlehre.

Die Eigenart und die Bedeutung des Panätius tritt in seiner Ethik besonders deutlich hervor; auf sie legte er mehr Gewicht als auf Logik und Physik, wie denn auch seine bedeutendste Schrift, περὶ τοῦ καθήκοντος in drei Büchern, diesem Gebiete angehört [2]). Er milderte vor allem

1) vgl. Cic. Tusc. disp. I, 33, 80.
2) Von Cicero in den Büchern I—II de officiis ausgeschrieben.

das Schroffe der stoischen Schule, indem er, fast ein Eklektiker, die philosophischen Richtungen vorzugsweise des Sokratisch-Platonischen Kreises berücksichtigte; er suchte alles Abstossende der stoischen Dogmen zu beseitigen und vermied jede allzu grosse Feinheit der Distinktion und die Spitzfindigkeiten, worin sich sonst die Apostel des Zeno so sehr gefielen. Cic. de fin. IV, 28, 79: Quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit; fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior, semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum... Sein Hauptverdienst ist es, dass er die Philosophie durch Hervorhebung der praktischen Seite populär machte, wie es ihm auch zuzuschreiben ist, dass die stoische Lehre und Weltanschauung einen grossen Teil der römischen Welt eroberte. Schon die Definition der Philosophie seitens der Stoiker bei Plut. de plac. phil. I, dass die σοφία die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, die φιλοσοφία aber das Streben nach der ἀρετή sei, beweist zur Genüge, dass auch von der ganzen Schule die Ethik in den Vordergrund gestellt wurde[1]).

I.

Ziel der Ethik.

Nicht ohne Grund wurde von den Stoikern die Physik als Mutter der Ethik und als Wissenschaft des Göttlichen bezeichnet, und mit vollem Recht betonte daher Panätius, dass mit der Physik alle Philosophie anzufangen habe: Denn um die Prinzipien zu ermitteln, nach denen wir unser Leben, unser Denken und Handeln einzurichten haben, müssen wir zunächst das Wesen der Natur betrachten,

1) Sen. epist. 89, 4 u. 89, 8: Philosophia sapientiae amor et affectatio... philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem.

in die hinein wir gestellt sind, um von hier aus Rückschlüsse auf unsere Seele zu machen und aus ihrer Beschaffenheit eine Richtschnur für unser Verhalten zu gewinnen. In der Physik ergab sich als oberstes Gesetz die grösste Planmässigkeit und ein vernünftiges Walten der Weltseele im κόσμος. Hieran knüpft die Ethik an und verlangt, dass die Seele und demgemäss auch das Leben des Menschen dieser Natur gemäss sich verhalten soll. Das höchste Gesetz und Ziel der Moral ist also das naturgemässe Leben und die daraus sich ergebende Glückseligkeit. Nun ist aber der Denk- und Empfindungscharakter seinem Wesen nach ein doppelter, und die Seele manifestiert sich sowohl nach der unvernünftigen als nach der vernünftigen Seite hin. Da letztere aber Vorrang und Leitung haben soll, so ist das Vernunftgemässe das Ziel, das die Ethik anzustreben hat. Stob. ecl. eth. II, 63 f.: ἔλεγεν δ Παναίτιος τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι μὲν τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν, ὅ ἐστι κείμενον ἐν τῷ ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει; Clem. Alex. Strom. II, 21: πρὸς τούτοις ἔτι Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο. Infolge des verschiedenen Grades der Mischung des Äthers und der Luft durchdringt die Vernunft, die an sich allen Menschen ohne Unterschied innewohnt, nicht in gleicher Weise die einzelnen: Bei dem einen ist sie vollkommen und der göttlichen Weltseele gleich, bei dem anderen unvollkommen. Mithin muss auch das vernunftgemässe Verhalten der Seele ein zweifaches sein und den einen zu einem absoluten Weisen, den anderen zu einem solchen zweiten Grades machen. Ob jedoch Panätius das Ideal des vollkommenen Weisen für ein realisierbares gehalten habe, ist eine Frage, über welche nur sehr schwer ein sicheres Urteil abzugeben ist. Ich bin geneigt, mit Hirzel[1]) anzunehmen, dass er der An-

1) Untersuch. zu Ciceros philos. Schrift., III, 271—306 u. 307; 327; 384.

sicht gewesen ist, die menschliche Natur in ihrer Beschränktheit gestatte es nicht, diesen höchsten Grad der Vollkommenheit zu erreichen. Aber soviel steht fest, dass er wirklich zwei Klassen von Weisen unterschieden hat; dies geht besonders daraus hervor, dass er sein Werk περὶ τοῦ καθήκοντος nur für beschränkte oder zur Weisheit fortschreitende Weise bestimmt hatte. Cic. de off. I, 15, 46: Quoniam autem vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur, si sunt simulacra virtutis: etiam hoc intellegendum puto, neminem omnino esse neglegendum, in quo aliqua significatio virtutis appareat; colendum autem ita esse quemque maxime, ut quisque maxime his virtutibus lenioribus erit ornatus, modestia, temperantia, hac ipsa, de qua iam multa dicta sunt, iustitia. Nam fortis animus et magnus in homine non perfecto nec sapiente ferventior plerumque est: illae virtutes virum bonum videntur attingere; vgl. Sen. epist. 116, 5; Susemihl, Alex. Lit., II, 71, Anm. 48. Ist die Vernunft eine zweifache, so muss notwendig auch das mit ihr erstrebte Ziel, die Glückseligkeit, eine verschiedene sein; sie ist um so grösser, je vollkommener die Vernunft ihren Träger durchdringt; für den gewöhnlichen Menschen, der sie nur in geringem Masse besitzt, kommt es darauf an, dass er seine individuelle Anlage einer möglichst vernunftgemässen Ausbildung entgegenführt[1]). Das höchste Gut für den Menschen ist also das naturgemässe Leben, d. i. die Tugend, die nach stoischer Anschauung (nicht auch nach Panätius) zur Glückseligkeit allein ausreichend ist[2]). Nach dem Dargelegten muss auch die Tugend eine zweifache sein, die des vollkommenen und die des unvollkommenen Weisen. Die virtus des letzteren ist, wie Cic. de off. I, 15, 46 sagt,

1) Cic. de off. I, 30, 107; 31, 110.
2) Cic. Parad. II; Diog. Laert. VII, 128.

nur ein simulacrum virtutis des ersteren[1]). Die Tugenden selbst werden von den Stoikern auf die φρόνησις oder ἐπιστήμη zurückgeführt, sodass auch das Wissen gemäss der Doppelseite unserer Natur teils ein vollkommenes, teils ein minder vollkommenes sein muss[2]). Besteht aber die Tugend im Wissen, so ist sie auch lehrbar, und zwar für alle, denn die Einsicht ist allen Menschen immanent, genau wie die die Einsicht hervorrufende Vernunft. Jeder hat es in seiner Gewalt, das erstrebte Ziel — natürlich nach seiner Individualität — in gleicher Weise wie alle anderen zu erreichen: Von Natur hat der Mensch die Kraft, tugendhaft zu werden, und kein Fatum hemmt die Freiheit seines Willens. Die Tugend ist also αὐθαίρετος[3]). Allein die ganz vollkommene Tugend kann der Mensch nicht erreichen. Seine höchste Aufgabe besteht nun nicht im blossen Betrachten, sondern im Handeln, und da dieses vernunftgemäss sein muss, so folgt daraus, dass die Tugend eine Pflicht ist. Auch diese ist natürlich entweder eine unvollkommene (καθῆκον) oder eine vollkommene (κατόρθωμα). Letztere ist der Ausfluss der göttlichen Vernunft (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) und nur für den vollkommenen Weisen ausführbar; für Durchschnittsmenschen kommt nur das bedingt Vernünftige, das καθῆκον, in Betracht, d. h. sie haben ihre individuelle Natur vernunftgemäss zu vollenden[4]). Dass der Weise die καθήκοντα neben den κατορθώματα nicht nötig hat, findet seine Erklärung in sich selbst; denn wie sollte er sowohl unvollkommene wie vollkommene Pflichten zugleich erfüllen können? Cic. de off. III, 3, 15: Cum autem quid actum est, in quo media officia compareant, id cumulate videtur esse perfectum: propterea quod vulgus, quid absit a

1) Vgl. auch de off. III, 3, 13; 4, 16.
2) Cic. de off. I, 31, 110 ff; III, 3, 13; 4, 17; de legg. I, 16, 45.
3) Plut. de rep. Sto. 31.
4) Cic. de off. I, 3, 8; III, 3, 14 ff.

perfecto, non fere intellegit; quatenus autem intellegit, nihil putat praetermissum. Quod item in poëmatis et in picturis usu venit in aliisque compluribus, ut delectentur imperiti laudentque ea, quae laudanda non sint, ob eam, credo, causam, quod insit in iis aliquid probi, quod capiat ignaros, qui quidem, quid in una quaque re vitii sit, nequeant iudicare. Itaque cum sunt docti a peritis, desistunt facile sententia; ibid 13—14: Atque illud quidem honestum, quod proprie vereque dicitur, id in sapientibus est solis, neque a virtute divelli umquam potest; in iis autem, in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt. Haec enim omnia officia, de quibus his libris disputamus, media Stoici appellant, ea communia sunt et late patent. Das καθῆκον ist seinem Wesen nach bei allen Menschen gleich; doch variiert es bei den einzelnen nach ihrer individuellen Beschaffenheit, wie Cic. de off. I, 10, 31 sagt: incidunt saepe tempora, cum ea, quae maxime videntur digna esse iusto homine eoque, quem virum bonum dicimus, commutantur fiuntque contraria, ut reddere depositum, promissum facere; quaeque pertinent ad veritatem et ad fidem, ea migrare interdum et non servare fit iustum. Referri enim decet ad ea, quae posui principio, fundamenta iustitiae: primum, ut ne cui noceatur; deinde, ut communi utilitati serviatur. Ea cum tempore commutantur, commutatur officium et non semper est idem[1]). Die Tugend ist um ihrer selbst willen zu erstreben; sie darf nicht deshalb begehrt werden, weil sie glücklich macht, sondern weil sie Tugend ist, und der Mensch kann sie erreichen, weil er von Natur dazu bestimmt ist. Die Tugend ist nach Stob. ecl. eth. p. 179 ἀγαθόν, καλόν, συμφέρον, ἐπαινετόν, σπουδαῖον, χρήσιμον, αἱρετόν, ἀναγκαῖον. Der Tugend entgegen-

1) vgl. I, 31, 113.

gesetzt ist das Laster, das auf Unwissenheit beruht[1]). Zwischen der ἀρετή und der κακία gibt es kein Mittelding; so schlossen wenigstens die älteren Stoiker in ihrer abstrakten Weise. Vermutlich hat Panätius diese Härte nach peripatetischem Vorbilde gemildert, wenn dies auch nicht direkt überliefert wird. Denn wenn er zugab, dass es dem Menschen nicht möglich sei, die vollkommene Tugend zu erreichen, und behauptete, dass gemäss der individuellen Anlage der einzelnen der eine diesen, der andere jenen Teil der Tugend vollkommen ausbilde, dann konnte er den, der sich eine Tugend vornehmlich zu eigen gemacht hatte, doch nicht für so lasterhaft erklären, wie denjenigen, der noch gar keine Schritte zu ihrer Erreichung unternommen hat. Die Existenz des Lasters aber bewiesen die Stoiker nach Diog. Laert. VII, 91 auf folgende Weise: Aus dem Bestehen und Dasein eines Dinges oder einer Eigenschaft ergibt sich, dass auch das ihr Entgegengesetzte existiert. Der Gegensatz zur Tugend ist aber die „Schlechtigkeit", folglich ist auch diese eine wirkliche.

II.
Einteilung der Tugend.

Diog. Laert. VII, 92 bezeugt von Panätius, dass er die Tugend in eine theoretische und eine praktische eingeteilt habe: Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς· θεωρητικὴν καὶ πρακτικήν. Zwar ist die Tugend, weil sie auf der Vernunft beruht, ihrer Natur nach nur eine; doch erkannte Panätius sehr richtig, dass die moralische Vollkommenheit in zwei Teile zerfalle: Eine kontemplative (ἀρετὴ θεωρητική oder θεωρηματική), d. h. eine richtige und feste Kenntnis der Grundsätze, nach denen man seine Lebensführung einrichten müsse — sie ist durch

1) Diog. Laert. VII, 93.

Wissen zu erreichen —, und eine Fertigkeit, die durch das Nachdenken gefundenen und durch die Vernunft als wahr erkannten Regeln in den einzelnen Fällen anzuwenden — sie muss durch Übung gewonnen werden (πρακτική). Cic. de off. I, 5, 17: Ordo autem et constantia et moderatio et ea, quae sunt his similia, versantur in eo genere, ad quod adhibenda est actio quaedam, non solum mentis agitatio; ibid. 19: Omnis autem cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque vivendum, aut in studiis sapientiae cognitionisque versatur; Stob. serm. 19, p. 204: ἡ ἀρετὴ ἐπιστήμη ἐστὶν οὐ μόνον θεωρητική, ἀλλὰ καὶ πρακτική. Nach Schmekels Ausführungen[1]) haben wir im ganzen eine dreifache Tugend: Einmal die theoretische, welche die Erkenntnis der Wahrheit auf dem Gebiete der Physik, Dialektik und Ethik zum Ziel hat (σοφία), sodann als Unterabteilungen der praktischen Tugend die σωφροσύνη und die Tugend des einzelnen inbezug auf die Gesellschaft. Letztere gliedert sich wiederum in die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), welche sich entweder als Gerechtigkeit im engeren Sinne oder als Wohltätigkeit äussert, und die Tapferkeit.

Es dürfte ohne weitere Erläuterungen einleuchten, dass diese Disposition sich der Sache nach mit der Platonischen Vierteilung der Tugend in σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία deckt. Cic. de off. II, 5, 18: Etenim virtus omnis tribus in rebus fere vertitur: quarum una est in perspiciendo, quid in quaque re verum sincerumque sit, quid consentaneum cuique, quid consequens, ex quo quaeque gignantur, quae cuiusque rei causa sit; alterum, cohibere motus animi turbatos, quos Graeci πάθη nominant, appetitionesque, quas illi ὁρμάς, oboedientes efficere rationi: tertium, iis, quibuscum congregamur, uti moderate et scienter, quorum studiis ea, quae

1) p. 216 f.

natura desiderat, expleta cumulataque habeamus; per eosdemque, si quid importetur nobis incommodi, propulsemus ulciscamurque eos, qui nocere nobis conati sunt, tantaque poena afficiamus, quantam aequitas humanitasque patitur.

1. Theoretische Tugend, σοφία.

Sie ist das richtige Verhalten der Vernunft inbezug auf sich selbst und umfasst die gesamte philosophische Erkenntnis. Das richtige Verhalten zeigt sich bei der Forschung in erster Linie in der εὐλογιστία, d. h. darin, dass sie einerseits vor einer sorglosen, andererseits vor einer allzu spinösen Untersuchung bewahrt und den richtigen Umfang und Wert des Wissens klar erkennen lehrt [1]). Die σοφία bewirkt, dass sich ihr Träger der Grenzen und des Umfanges seiner Vernunfterkenntnis bewusst wird; sie bewahrt ihn vor dem Zuwenig, indem sie keine oberflächliche Überlegung duldet, und vor dem Zuviel, indem sie kein Grübeln über solche Dinge gestattet, welche der beschränkten menschlichen Erkenntnis doch für immer verschlossen sein werden [2]). Neben der εὐλογιστία kommen innerhalb der σοφία noch die εὐβουλία, die ἀγχίνοια, νουνέχεια, εὐμηχανία, welche Untergattungen sich alle sehr nahe berühren, in Betracht. Sie gehen alle im wesentlichen auf die Erkenntnis der Notwendigkeit der praktischen Pflicht [3]): die εὐβουλία besteht in einer ἐπιστήμη τοῦ σκοπεῖσθαι ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράξομεν συμφερόντως [4]), sie unter-

1) Stob. ecl. eth. II, 106: ἐπιστήμη ἀνταναιρετικὴ καὶ μὴ συγκεφαλαιωτικὴ τῶν γινομένων καὶ ἀποτελουμένων.
2) Cic. de off. I, 6, 18; 27, 96.
3) Cic. de off. I, 4, 12; 9, 28.
4) Diog. Laert. VII, 93.

sucht also, durch welche Handlungen und durch welche Art der Ausführung wir Nutzen haben werden; die ἀγχίνοια ist die Wissenschaft, durch welche wir sogleich einsehen, wie in jedem einzelnen Falle zu handeln ist; vermöge der νουνέχεια erreichen wir bei jeder Handlung unsern Zweck, und die εὐμηχανία ist eine ἐπιστήμη εὑρετικὴ διεξόδου πράγματος, d. h. eine solche, welche angibt, wie man sich aus schwierigen Verwickelungen heraushelfen kann.

2. Praktische Tugenden.

a. die σωφροσύνη.

Schmekel[1]) definiert diese Tugend treffend als die des eigenen Ich inbezug auf sich selbst: sie besteht in dem richtigen Verhalten der Seelenteile unter sich und bewirkt, dass die unvernünftigen Seelenteile (ὁρμαί) sich der Vernunft unterwerfen. Cic. de off. I, 29, 102: Efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant eamque neque praecurrant neque propter pigritiam aut ignaviam deserant, sintque tranquilli atque omni perturbatione animi careant. Ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio. Nam qui appetitus longius evagantur et tamquam exsultantes sive cupiendo sive fugiendo non satis a ratione retinentur, hi sine dubio finem et modum transeunt. Diogenes Laertius führt irrtümlicher Weise nur zwei Unterarten an, Stobäus dagegen nennt deren vier:

α) ἐγκράτεια.

Sie ist die Wissenschaft, den Regeln der Vernunft stets zu folgen, die Fähigkeit, über den unvernünftigen Teil der Seele, d. h. die Triebe, die Oberhand zu gewinnen, die Leidenschaften uud Begierden zurück zu drängen[2]).

1) p. 216; vgl. pag. 219.

2) ἕξις ἀήττητος ἡδονῶν, Diog. Laert. VII, 126.

Sie hält aber auch von dem anderen Extrem ab, Dinge zu erstreben, welche über die menschlichen Fähigkeiten hinausgehen.

β) εὐταξία.

Diese lehrt, was an geeigneter Stelle unternommen werden muss, sowie die passende Zeit, in der es geschehen, endlich auch die Mittel, mit denen es vorgenommen werden muss. Über die Zurüstungen sagt Cic. de off. I, 39, 141: ... neve maior neve minor cura et opera suscipiatur quam causa postulet.

γ) αἰδημοσύνη.

Stobäus definiert dieselbe als die Wissenschaft, in deren Besitz man gerechten Tadel zu vermeiden imstande sei. Wie dies zu erfolgen habe, gibt er zwar nicht näher an; man kann es aber teilweise aus Cic. de off. I, 35, 127 ersehen: ... nec actio rerum illarum aperta petulantia vacat nec orationis obscoenitas; d. h. wir sollen die Schamlosigkeit vermeiden. Daraus ergibt sich ohne weiteres, dass auch das andere Extrem, das der Schüchternheit, verworfen werden muss.

δ) κοσμιότης.

Sie ist die Kunst, mit Anstand zu handeln und zu reden, sich von allem Weibischen und Weichlichen ebenso wie von allem Rohen und Bäuerischen fernzuhalten[1]). Ferner lehrt sie die übelanstehenden Bewegungen von den wohlgefälligen zu unterscheiden, endlich in Kleidung, Gang Haltung u. s. w. das richtige Mass zu halten.

b. die δικαιοσύνη.

Sie hat zusammen mit der ἀνδρεία die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft zum Ziel. Voraussetzung für das Bestehen dieser Gemeinschaft ist die

1) Cic. de off. I, 35, 129.

richtige allseitige Betätigung der Vernunft, da ja durch sie alle Menschen mit einander verwandt sind[1]). Infolge der Verwandschaft aber ist allen das Gute und Gerechte gemeinsam[2]); als unnatürlich muss es daher gelten, wenn die Selbstsucht und Eigenliebe soweit getrieben wird, dass dem Nebenmenschen daraus ein Schaden erwächst. Andererseits aber wäre es auch zuviel verlangt, wenn gefordert würde, dass der Mensch sein eigenes Selbst bis zu dem Grade verleugnen sollte, um ganz in die allgemeine Menschenliebe aufzugehen. Demnach ist die Gerechtigkeit die Mitte zwischen der allgemeinen Liebe und dem Egoismus, oder, wie Schmekel p. 217 es gut ausdrückt: die Gerechtigkeit ist die Tugend, welche jedem das Seine zuerteilt[3]). Eine Ergänzung zu dieser Art der Gerechtigkeit bildet die ἐλευθεριότης, die Wohltätigkeit. Sie gebietet, mit den Nebenmenschen in Verbindung zu treten und ihnen Gutes zu erweisen (εὐσυναλλαξία). Wie alle anderen Tugenden lehrt auch sie die richtige Mitte halten zwischen zwei Extremen, und zwar dem des Geizes und dem der Verschwendung[4]). Von diesen beiden Eigenschaften ist der Geiz das grössere Übel, weil er die Mitmenschen geradezu schädigt und gegen das Grundgesetz, dass das Gute allen gemeinsam sein soll, verstösst; doch ist auch die Verschwendung zu verwerfen: denn obwohl sie den anderen nützt, hat sie doch die Schattenseite, auf die Dauer den vollständigen Verlust des Besitztums des einzelnen und dessen gänzliche Verarmung herbeizuführen; dann fällt er den anderen zur Last oder fängt gar an zu stehlen. Cic. de off. II, 15, 54: (cum) dando egere coeperunt, alienis bonis manus afferre coguntur; vgl. I, 14, 44.

---

1) Cic. de legg. I, 7, 22; 10, 28; de off. I, 16, 50.
2) Cic. de legg. I, 6, 18; de re publ. III, 22, 33.
3) Cic. de off. I, 7, 20 ff; Stob. ecl. eth. II, 59.
4) Cic. de off. III, 15, 55.

c. Die ἀνδρεία.

„Sie ist der mit Hochherzigkeit gepaarte Mut, welcher für das Sittlich-Gute eintritt“[1]), und hält die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit. Stobäus zählt fünf Teile der Tapferkeit auf: α) die καρτερία (Beständigkeit), vermöge deren man bei dem bleibt, was man einmal beschlossen hat; β) die θαρσαλεότης, das Zutrauen zu sich selbst; γ) die μεγαλοψυχία, Erhabenheit der Seele und Verachtung alles dessen, was nicht Tugend ist; δ) die εὐψυχία, Seelenfestigkeit, die uns lehrt, uns nicht durch Unfälle und widriges Schicksal niederschlagen zu lassen; ε) die φιλοπονία, die Fähigkeit, unbeirrt von Hindernissen und Mühseligkeiten das angestrebte Ziel zu verfolgen. — Aus den vier Kardinaltugenden ergeben sich unschwer die vier Hauptlaster, welche Diog. Laert. VII, 93 anführt: ἀφροσύνη, δειλία, ἀδικία, ἀκολασία, über die näheres zu sagen nicht nötig ist.

III.
Von der Glückseligkeit.

Wer die genannten Tugenden besitzt — und ein jeder kann die Tugend als solche in sich tragen, wenn auch gemäss der Individualität in verschiedenem Grade —, ist glückselig zu nennen. Ohne Tugend kann niemand glücklich sein, doch fragt es sich, ob sie allein imstande ist, dem Menschen die vollkommene Glückseligkeit zu verschaffen. Die ersten Stoiker bejahten dies ohne Bedenken und übertrieben damit offenbar den Lehrsatz gegenüber aller Erfahrung. Dass aber dies der beste Angriffspunkt war, den die Stoa ihren Gegnern bot, leuchtet von selbst ein, und begründet war allerdings der Einwand, dass zuviel von der menschlichen Natur verlangt werde, gerade als ob die Menschen körperlose Seelen wären. Von diesen

---

1) Schmekel p. 217; vgl. p. 221.

Einwendungen der gegnerischen Philosophie ausgehend modifizierte Panätius den Satz, dass die Tugend allein imstande sei, ihren Träger vollkommen glücklich zu machen, dahin, dass er „zum Akkorde der vier stoischen Grundtugenden der Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mässigkeit als ergänzende Seite des Sittlich-Guten jetzt auch das Nützliche hinzutreten liess“, Noack, Psyche V, pag. 10; vgl. Diog. Laert. VII, 98. Wenn also Panätius das utile zur Geltung brachte und betonte, so könnte es fast scheinen, als hörte er damit auf, Stoiker zu sein, und durchbräche deren ganzes System, das doch auf dem Grundsatz von der allein seligmachenden Kraft der Tugend beruhte. Doch ist dem nicht so, da er den Nutzen nicht als etwas von der Tugend Getrenntes — so berichtet freilich Diogenes Laertius —, sondern als in ihr Eingeschlossenes betrachtete, und zwar wiederum gestützt auf die Ansicht von der Doppelnatur der Seele. Der vernünftige Teil hat die Triebe, soweit sie nicht berechtigt sind, zu unterdrücken, den Körper also naturgemäss zu pflegen, um die Gesundheit und die Kräfte zu erhalten. Cic. de off. I, 30, 106: Ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia eamque contemni et reici oportere: sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum. Itaque victus cultusque corporis ad valetudinem referatur et ad vires, non ad voluptatem[1]). Um aber für die Bedürfnisse des Körpers zu sorgen und die Gesundheit zu erhalten, bedarf es des Besitzes und der äusseren Güter. Diog. Laert. VII, 128 sagt kurz: ὁ μὲν οὖν Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ

1) Diog. Laert. VII, 128.
Dem Ciceronischen „vires“ entspricht „ἰσχύος“ bei Diog. Laert. a. a. O.; Schmekel p. 223 fasst „ἰσχύς“ meines Erachtens nach dem Vorgange von Klohe (De Ciceronis libr. de off. fontt., Gryphisw. 1889) unrichtig als „Ruhm.“

χρείαν εἶναί φασι καὶ τῆς ὑγιείας καὶ ἰσχύος καὶ χορηγίας; die letztgenannte Bedingung (χορηγία) wird wird weiter ausgeführt bei Cic. de off. II, 3, 11: Quae ergo ad vitam hominum tuendam pertinent, partim sunt inanima, ut aurum, argentum, ut ea, quae gignuntur e terra, ut alia generis eiusdem: partim animalia, quae habent suos impetus et rerum appetitus. Eorum autem alia rationis expertia sunt, alia ratione utentia. Expertes rationis equi, boves, reliquae pecudes, apes, quorum opere efficitur aliquid ad usum hominum atque vitam. Allein dies genügt noch nicht: Der Besitz an sich ist unsicher und kann uns jeden Augenblick verloren gehen oder genommen werden; daher ist es nötig, dass wir uns die Neigung der Mitmenschen erwerben, damit sie uns nicht schädigen, sondern uns unser Eigentum erhalten helfen.[1]) Mithin ist zu unserem Vorteil die Freundschaft unumgänglich notwendig; sie bezieht sich bei dem einen auf einen beschränkten Kreis, bei dem anderen auf eine umfassendere Gesellschaft, den Staat: das ist die Freundschaft im weiteren Sinne oder der Ruhm. Cic. de off. II, 8, 31 ff.: Honore et gloria et benevolentia civium fortasse non aeque omnes egent, sed tamen si cui haec suppetunt, adiuvant aliquantum cum ad cetera, tum ad amicitias comparandas etc. Dass man auch mit den Göttern Freundschaft pflegen, d. h. die pietas und sanctitas (εὐσέβεια) betätigen muss, versteht sich von selbst. (Cic. de off. II, 3, 11). Demnach sind auch Gesundheit, Besitz, Freundschaft und Ruhm, welche alle sowohl theoretischen als praktischen Nutzen gewähren, zu einem glückseligen Leben unbedingt notwendig.

IV.

Lehre von den Affekten.

Die Stoiker verstanden unter Affekten (πάθη)

---

1) Cic. de off. I, 3, 12 ff.

Abweichungen von dem richtigen praktischen Urteil über ein gegenwärtiges oder zukünftiges Gut oder Übel. In der älteren Schule behauptete man: Die Affekte werden durch Meinungen (irrige) und Vorstellungen erregt, sie gehen nicht aus der natürlichen Beschaffenheit des Menschen[1]) hervor. Cic. Tusc. disp. IV, 7, 14: ... omnes perturbationes iudicio fieri censent et opinione; de fin. III, 10, 35: nec hae perturbationes vi aliqua naturali moventur[2]). Daher nennt sie Zeno eine ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα[3]). Da also kein Affekt naturgemäss ist, so steht es in der Gewalt des Menschen, sie abzulegen; sie entfernen sich von der Vernunft, mindern die Glückseligkeit, widersprechen der Tugend: daher ist bei dem Weisen die ἀπάθεια geboten; er ist stets ruhig, gesetzt und glücklich; kein Zufall ist imstande, seine Seele niederzuschlagen und aus der Fassung zu bringen, ihm kann nichts wider Erwarten begegnen und ihn missvergnügt machen, kurz ihn rührt kein Affekt. Körperlicher Schmerz, Marter, Krankheit, Traurigkeit, Schrecken und Furcht erschüttern den wahrhaft Weisen nicht (ἀναλγησία): er empfindet zwar eine leichte Bewegung und ein Schattenbild des Affektes, aber kein wirkliches πάθος. Sen. de ira I, 16: sentiet levem quendam tenuemque motum ... suspiciones quasdam et umbras affectuum. Dem Panätius aber erschien diese starre Gleichgültigkeit gegen alles Äussere als unnatürlich und als eitle Überhebung. Er erkannte, dass es eine zu grosse Anforderung an den Menschen sei, eine unbeschränkte Macht über alle Affekte zu haben, dass der einzelne, da er doch keine körperlose Seele sei, auch nicht unter allen Umständen völlig seiner Herr zu

---

1) Gemeint ist wohl die Vernunftanlage.

2) Vgl Tusc. disp. III, 9, 19; IV, 19, 43—44.

3) Diog. Laert. VII, 110.

sein und alle Regungen in seiner Gewalt zu haben vermöge. Da ferner die Gesundheit ein zur Glückseligkeit unumgängliches Moment und der Schmerz ohne Zweifel etwas Naturwidriges ist, so sind ἀπάθεια und ἀναλγησία zu verwerfen Aul. Gell. Noct. Att. XII, 5, 10: „ἀναλγησία enim atque ἀπάθεια non meo tantum“, (scil. Taurus) inquit, „sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicuti iudicio Panaetii, gravis atque docti viri, improbata abiectaque est“; Cic. de fin. IV, 9, 23: Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet, quod esse caput debebat, si probari posset, nusquam posuit, non esse malum dolorem. — Wie Panätius über das Wesen der Lust gedacht habe, ist unschwer zu erkennen; es werden zwei Arten unterschieden, eine edle geistige Lust, welche sich als reine Freude und Begeisterung manifestiert, und eine körperliche, welche in den Sinnen ihren Sitz hat und sich aus der Befriedigung der Triebe ergibt[1]. Geistige wie körperliche Lust sind an sich durchaus naturgemäss, dürfen also nicht bekämpft und ausgerottet werden, wie sie freilich andererseits auch nicht zum Ziel und Zweck erhoben werden dürfen. Cic. de off. I, 30, 105: . . . intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia, eamque contemni et reici oportere; sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum; de legg. I, 11, 31: Nam et voluptate capiuntur omnes: quae etsi est illecebra turpitudinis, tamen habet quiddam simile naturalis boni. —

Schmekel will Ciceros Bücher de re qublica I—III und de legibus I auf Panätius zurückführen und sucht aus diesen Schriften, sowie aus den Büchern I—II de officiis auch eine Staatslehre des Philosophen in den

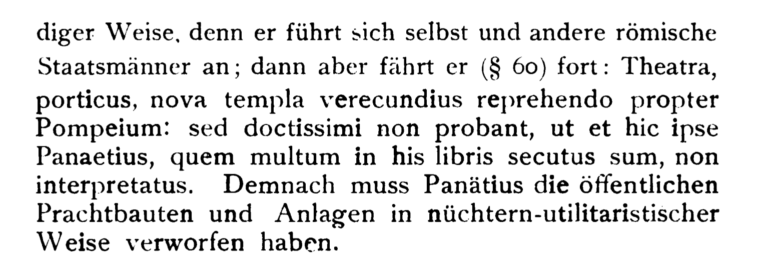
1) Cic. de off. I, 30, 105; 4, 13; de leg. I, 11, 31; Sext. Emp. adv. math. XI, 73.

Hauptzügen zu rekonstruieren; doch beruht seine ganze Darstellung meiner Ansicht nach auf unsicheren Kombinationen, und mit den von ihm angeführten Stellen aus den zwei ersten Ciceronischen Büchern über die Pflichten, die nachweislich aus Panätius (περὶ τοῦ καθήκοντος) als Hauptquelle entnommen sind, hat es folgende Bewandtnis:

de off. I, 11, 34 ff., über den Krieg und alles, was damit zusammen hängt, ist Ciceros Eigentum, wie die aus der römischen Geschichte entnommenen Beispiele und der Ton beweisen, in dem der Römer über Karthago (§ 35 nollem Corinthum) und über die verhassten Punier spricht. Das limitierende „mea quidem sententia (§ 35) besagt freilich an sich nicht viel. ibid. 13, 45 tritt Cicero für eine gerechte und humane Behandlung der Sklaven ein; doch gibt Schmekel selbst zu, dass die Stelle nicht sicher aus Panätius geschöpft ist. ibid. 25, 85 und II, 18, 56 enthalten entweder überhaupt keine Panätianischen Gedanken oder solche, die der Philosoph selbst von anderen Meistern (Plato, Theophrast, Aristoteles[1]) übernommen hatte. II, 6, 21 wird über Schenkungen und Bestechungen gehandelt; die Stelle muss, falls sie auf Panätius zurückgeht, bei der allgemeinen Ethik (Gesellschaftslehre) verwertet werden, sie bezieht sich nicht direkt auf staatliche Organisationen und Verfassungen, ebensowenig gehört II, 3, 13 hierher. Es bleibt somit nur eine einzige der von Schmekel genannten Stellen übrig, wo Cicero bei einer gewissen Art von öffentlichen Einrichtungen des Panätius Erwähnung tut. Er spricht II, 16, 57 ff. von den largitiones und dem sumptus der Ädilen; er warnt vor Übertreibung und Ausartung, und zwar in durchaus selbstän-

---

1) Anm. In den Büchern de re publ. I—III und de legg. I werden diese, nicht Panätius bei den wichtigsten Fragen über Staatsleben und Politik als Autoren genannt.



diger Weise, denn er führt sich selbst und andere römische Staatsmänner an; dann aber fährt er (§ 60) fort: Theatra, porticus, nova templa verecundius reprehendo propter Pompeium: sed doctissimi non probant, ut et hic ipse Panaetius, quem multum in his libris secutus sum, non interpretatus. Demnach muss Panätius die öffentlichen Prachtbauten und Anlagen in nüchtern-utilitaristischer Weise verworfen haben.

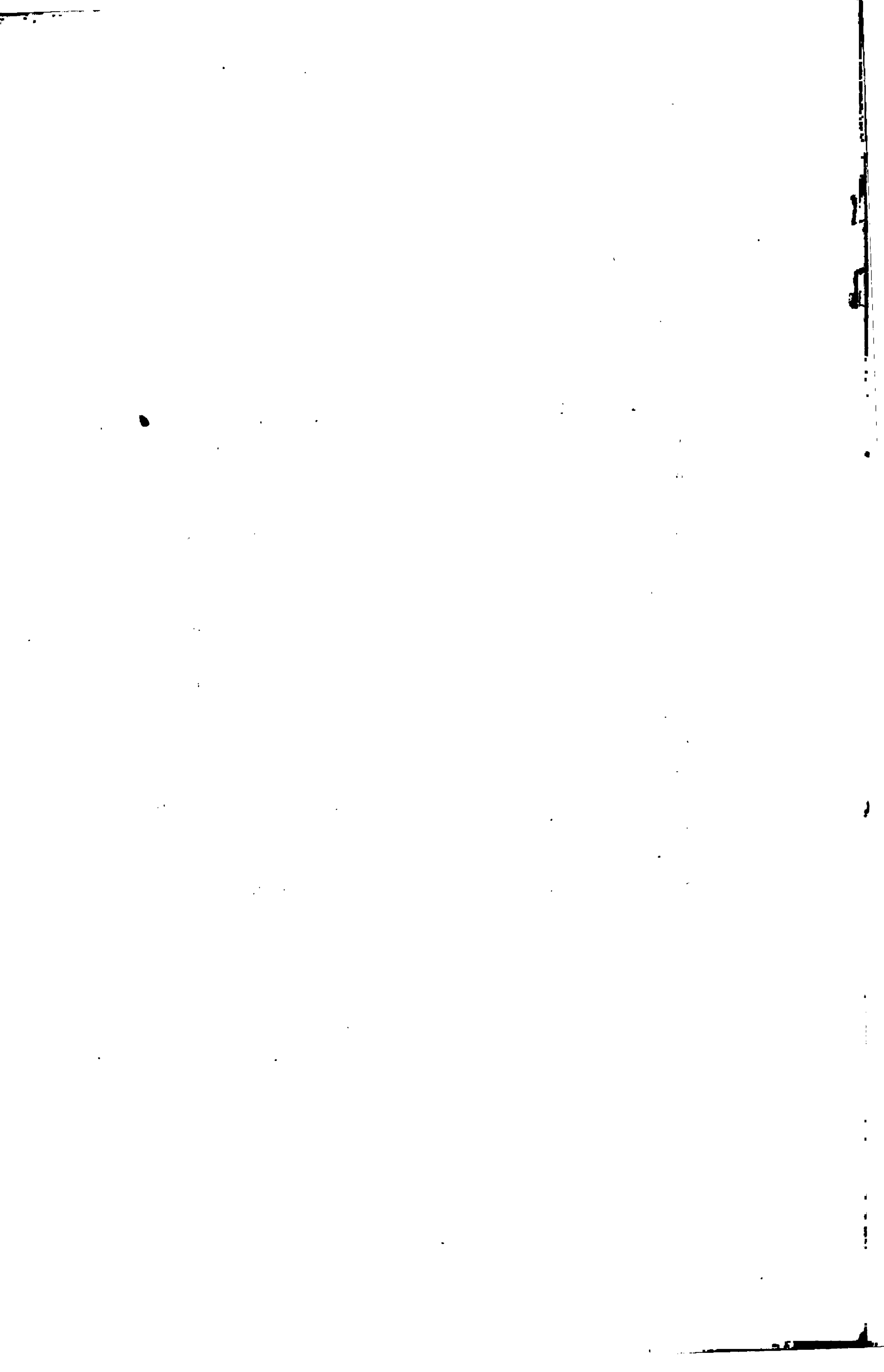
H
D
na
de
di
al
wa
de
zu
rö
To
no
D.
fre
ge
gil
Pa
ha
od
ste
II
ha
ge
we
Or
3,
Sc
ge
Er
tio
tre

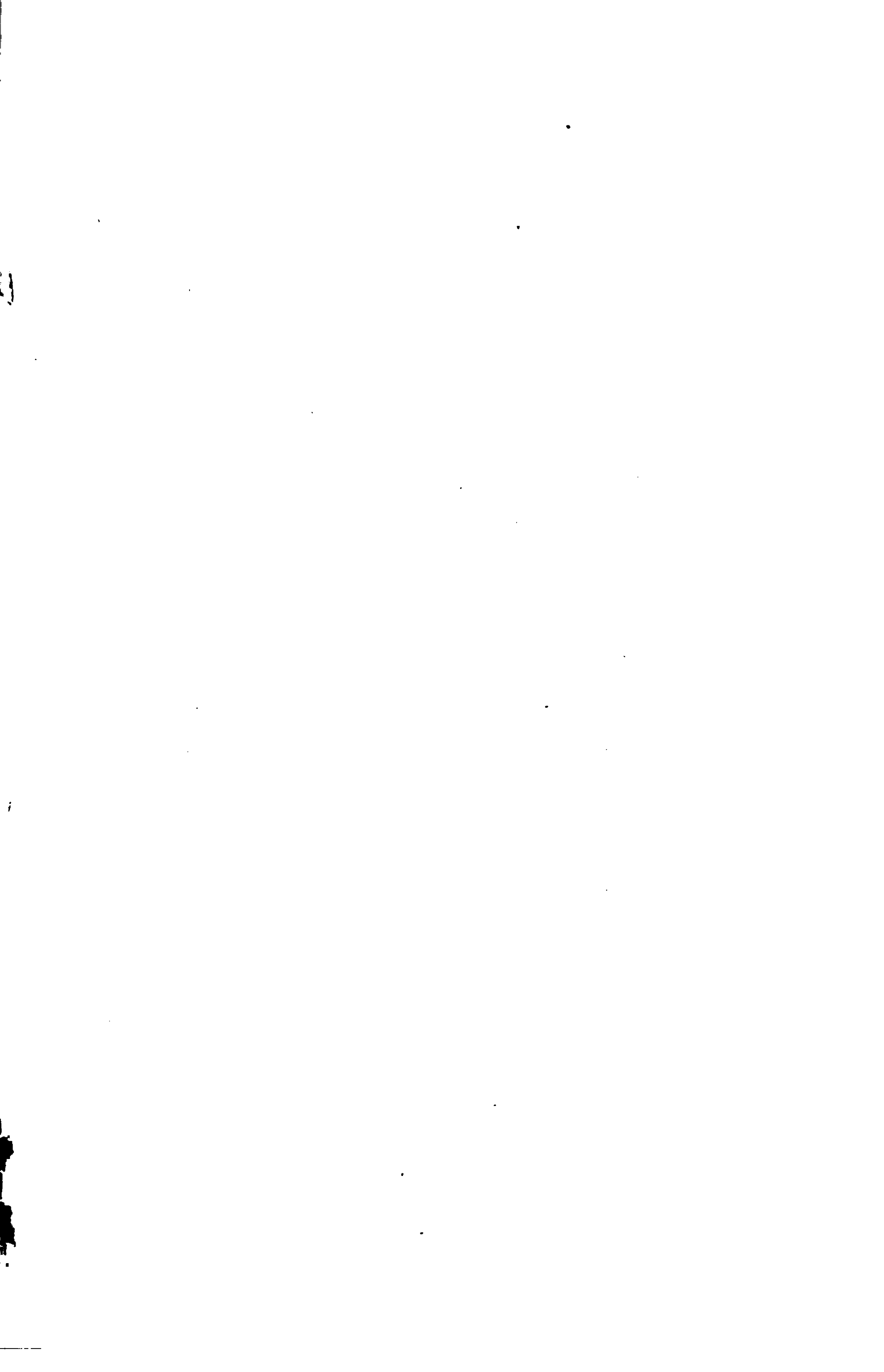
---

1)

Vita.

Geboren bin ich, Wilhelm Joseph Kaussen, kath. Konfession, am 5. Juni 1872 zu Eilendorf in der Rheinprovinz als Sohn des Kaufmanns Matthias Joseph Kaussen und dessen jetzt verstorbener Ehefrau Katharina, geb. Hermann. Nachdem ich bis zum 14. Lebensjahre die Volksschule meines Heimatsortes besucht hatte, war ich von Ostern 1887 an Schüler des Kaiser-Karls-Gymnasiums zu Aachen, welche Anstalt ich Ostern 1894 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Von Ostern 1894 bis Michaelis 1895 studierte ich zu Bonn Philosophie und klass. Philologie, sodann bis Ostern 1897 an derselben Universität Theologie und war dann ein Jahr lang als Lehrer an einem Knabeninstitut tätig. Seit Ostern 1898 studierte ich zu Kiel klassische Philologie und brachte daselbst Ostern 1901 meine akademischen Studien durch das bestandene Examen pro fac. doc. zu einem vorläufigen Abschluss. Seitdem bin ich Lehrer an der höheren Schule zu Kerpen.






228254

